

Äärellisyyden kohtaaminen: kokemuksen filosofista käsitehistoriaa¹

Jussi Backman

TIIVISTÄ

Väitetään, että nykypäivän populismi vetoaa tosiasioiden sijasta ”kokemukseen”. Mutta mitä on kokemus? Se ei ole vain ennakkoluuloihin nojautuvaa mutua eikä myöskään pelkkää empiirisen datan rekisteröintiä mutta liittyy molempiin. Artikkelin luoma tiivis katsaus kokemuksen käsitehistorian pääpiirteisiin osoittaa, että länsimaisen filosofian perinteessä kokemus on ymmärretty ohittamattomana vaiheena tiedon hankkimisessa ja koettelemisessa. Toisaalta kokemukseen on liitetty tiettyjä tiedollisia heikkouksia – kontingenssi, tilannesidonnaisuus ja ennakoinnattomuus – jotka tieteellinen metodi on eri tavoin pyrkinyt voittamaan. Artikkelin esittää, että 1900-luvun filosofinen hermeneutiikka irrotautuu tästä perinteisestä kokemuksen välineellistämisestä ja alistamisesta korkeammille päämäärille ja keskittyy uudella ja hedelmällisellä tavalla juuri mainittuihin kokemuksen ”vaaroihin”. Herme-neuttisesti ymmärretty kokemus muodostuu äärellisen ihmisen ainutkertaisista kohtaamisista todellisuuden muuttuvan ja ehtymättömän mielekkyyden kanssa – omalle ymmärrykselle vieraan toiseuden ja samalla oman ymmärryksen äärellisyyden ja inhimillisen äärellisyyden kohtaamisesta.

Kokemuksen vaarat

Viime vuosikymmeninä länsimaissa on levinnyt ajatus nykypäivän poliittisen, erityisesti populistisen, diskurssin ”totuudenjälkeisestä” tai ”tosiasioiden jälkeisestä” luonteesta.² Tällä tarkoitetaan yhtäältä suoranaista poliittista valehtelua ja jo epätosiksi osoitettujen väittämien tois-telua, mutta myös vetoamista faktojen sijasta ”kokemukseen”. Suomessa kuuluisaksi on muodostunut perussuomalaisten puoluesihteerin Riikka

1. Hyödyllisistä kommentteista artikkelin aiempiin versioihin tahdon kiittää tämän kokoelman toimittajia sekä Antonio Ciminoa, Cees Leijenhörstia, Anniina Leiviskää ja Harri Mäckliniä. Taloudellisesta tuesta kiitän Suomen Akatemian hanketta *Radikaalin kulttuurikonservatismien intellektuaalinen perintö*.

2. Tietävästi ensimmäisenä termiä *post-truth* käytti nykymerkityksessään Steve Tesich (1992). Ilmauksen *post-truth politics* lanseerasi David Roberts (2010).

Slunga-Poutsalon *Ilta-Sanomissa* (2.8.2015) esittämä huomio liittyen sosiaalisessa mediassa levinneeseen anekdoottiin työhaluisesta maahanmuuttajasta, jota neuvotaan Kelassa elämään yhteiskunnan tuella: ”Onko tarina tosi tai ei, se on toinen juttu. Näin nämä asiat koetaan.”

Näkemys, jonka mukaan totuudesta tai tosiasioista piittaamattomuus olisi poliittisessa diskurssissa uusi ilmiö, on myös kyseenalaistettu. 1900-luvun vaikutusvaltaisimpiin poliittisiin ajattelijoihin lukeutunut Hannah Arendt korosti jo 1950- ja 1960-luvuilla politiikan ja totuuden välistä yhteentörmäystä antiikin *poliksesta* juontuvana perinteenä, joka modernissa politiikassa muodostuu erityisesti mielipiteiden tai ideologioiden ja faktojen väliseksi ristiriidaksi. Alun perin vuonna 1968 julkaistussa esseessään ”Truth and Politics” Arendt tähdentää, että siinä missä nykyaika suvaitsee erilaisia mielipiteitä ehkä laajemmin kuin mikään aiempi aikakausi, ”tosiasioiden totuus, mikäli se sattuu sotimaan jonkin ryhmän etua tai mieltymystä vastaan, kohtaa nykypäivänä suurempaa vihamielisyyttä kuin koskaan ennen” (Arendt, 1993, s. 236).

Kiinnostavasti Arendt kuitenkin yhdistää faktatotuuden nimenomaan kokemukseen. Ensimmäisessä pääteoksessaan *Totalitarismin synty* (1951/1958) hän esittää, että modernissa atomisoituneessa massayhteiskunnassa yhteisöllisesti jaetun maailma- ja todellisuuskokemuksen pohjana oleva yhteisöllisyys heikkenee, mikä mahdollistaa totalitaaristen massaliikkeiden piirissä tapahtuneen kokemuksen ja tosiasioiden korvaamisen ideologisilla fiktioilla. Arendtin mukaan natsismin tai stalinismin ihmishanteena ei ollut vakaumuksellinen natsi tai kommunisti vaan ”ihminen, jolle faktan ja fiktion välistä eroa (eli koettua todellisuutta) ja oikean ja väärän välistä eroa (eli ajattelun normeja) ei ole enää olemassa” (Arendt, 1985, s. 474; 2013, s. 546). Totalitaarisesti mobilisoitu subjekti ei reflektoi ideologisten väittämien totuusarvoa tai saamiensa käskyjen eettisyyttä, sillä häneltä puuttuu yhteisöllinen viitekehys, jossa tällaiset pohdinnat olisivat mahdollisia yhteisen maailmakokemuksen valossa. Sen sijaan hän keskittyy mukautumaan näistä väittämistä ja käskyistä seuraaviin prosesseihin. Arendt näkee kuitenkin todellisuuskokemuksen modernin heikentymisen ja atomisoitumisen ilmenevän myös ei-totalitaarisissa yhteiskunnissa yleisenä taipumuksena pitää faktoja mielipidekysymyksinä, jotka ovat korvattavissa omaan maailmankatsomukseen paremmin soveltuvilla ”vaihtoehtoisilla faktoilla”.

Näemme, että tässä on pelissä ainakin kaksi erilaista ”kokemuksen” merkitystä. Yhtäältä kokemus ymmärretään faktoista erillisenä subjek-

tiivisena tuntumana tai oletuksena, jota strukturoivat omat ennakkokäsitykset ja ennakkoluulot. Toisaalta kokeminen on intersubjektiivisesti jaetun, yhteisen todellisuuden kohtaamista ja omien käsitysten testaamista suhteessa siihen. Nämä merkitykset liittyvät kuitenkin kiinteästi toisiinsa. Ennakkoluulot eivät ole koskaan puhtaasti yksilöllisiä vaan aina myös jonkin yhteisön, ryhmän tai muun yhteisen sosiaalisen identiteetin jakavan kollektiivin ennakkoluuloja. Muotoilu ”näin nämä asiat koetaan” viestittää, että näin asian kokee oletettu ”keskivertokansalainen” tai ”tavallinen suomalainen”. Todellisuuskokemuksesta tekee todellisen juuri se, että se on yhteisöllisesti jaettu – hallusinaatioita ja harhoja pidetään epätodellisina siksi, että ne ovat tyypillisesti puhtaasti yksityisiä kokemuksia. Todellisuus kohdataan yhteisöllisessä viitekehityksessä, jolloin sitä yhtäältä aina värittävät yhteisön jakamat ennakkokäsitykset, mutta toisaalta juuri todellisuuden yhteisyys, mahdollisuus jakaa oma kokemus toisten kanssa ja löytää yhteistä ”kokemuspintaa”, antaa mahdollisuuden päästä yhteisymmärrykseen tosiasioista ja tarkistaa ennakkokäsityksiä suhteessa niihin. Kokeminen ei näin ollen ole objektiivisen datan rekisteröintiä vaan yhteisessä kontekstissa tapahtuvaa ennakkokäsitysten ja todellisuuden välistä elävää, jaettua vuorovaikutusta. Ennakkoluulot voivat luutua totaalisiksi ideologisiksi dogmeiksi vasta kun tämä kokemuksen dynamiikka estyy ja sulkeutuu, kun vapaan yhteisöllisyyden näivettyminen riistää todellisuudelta sen intersubjektiivisen luonteen ja siten sen todellisuuden tunnun, sen kyvyn muovata ja uudistaa siitä ennalta muodostettuja käsityksiä.

Tällaista ymmärrystä kokemuksesta tilannesidonnaisena ja tapahtumaluonteisena ennakkokäsitysten testaamisena tukevat myös etymologiset näkökohdat. Suomen *kokea*-verbin alkuperäisestä kannasta ei ole täyttä selvyyttä, mutta suomessa ja lähisukukielissä se viittaa vaivannäköä edellyttävään tutkimiseen, kokeilemalla tapahtuvaan tosiasioiden selvittämiseen tai tiedon hankkimiseen (”kokea verkot, kokea pyydykset”) ja ulkoapäin tulevien vaikutusten kohteena olemiseen ja läpikäymiseen (”kokea kovia”). Kokemussanue sisältää myös yhteyden vaikeuteen ja epäonnistumisen uhkaan tai vaaraan (”koetus, koettelemus”, vrt. viron *kogeda* ”pelätä, varoa”). (Häkkinen, 2004, s. 457.) Samankaltainen yhteys löytyy indoeurooppalaisten kielten kokemussanastosta: saksan *Erfahrung*, latinan *experientia* ja kreikan *empeiria*, samoin kuin englannin *fear* ”pelko”, saksan *Gefahr* ”vaara” ja *fahren* ”kulkea, matkata”, latinan *periculum* ”vaara” ja kreikan *peira* ”koetus, koettelemus”, palautuvat indoeurooppa-

laiseen kantaan **per-*, jonka perusmerkitysyhteytenä lienee ollut ”käydä läpi, edetä” ja ”kokeilla, vaarantaa” (ks. Watkins, 2000, s. 66; vrt. Romano, 1998, s. 195–196). Sanahistorian valossa kokemus, *Erfahrung*, *experientia* ja *empeiria* kytkeytyvät siis kaikki matkantekoon, läpikulkuun tai läpikäyntiin, joka sisältää vaivannäköä ja riskinottoa ja onnistuessaan johtaa asioiden uudenalaiseen tuntemiseen, selvän saamiseen ja tietämiseen.

Länsimaisen filosofian perinteessä kokemus asettuu nimenomaan tietoteoreettiseen yhteyteen: kokemus on ymmärretty ensisijaisesti tiedonhankinnan tapana, tietämisen yhtenä tasona, joskaan ei tyypillisesti korkeimpana tai lopullisena tiedon asteena. Hans-Georg Gadamer (1990, s. 352–353) toteaaakin, että filosofinen traditio on alistanut kokemuksen käsitteen ”tieto-opilliselle skematisoinnille”, josta on seurannut käsitteen alkuperäisen merkityksällön ”typistuminen”. Kokemus on nähty teleologisessa viitekehyksessä välineenä, joka on alisteinen sen pohjalta oikean tieteellisen etenemistavan tai metodin kautta saavutetulle tiedolle tai totuudelle. Gadamerin (1990, s. 352) mukaan tästä typistymisestä seuraa, että ”[n]iin paradoksaaliselta kuin se kuulostaaakin, kokemuksen [*Erfahrung*] käsite näyttää [...] olevan yksi kaikkein heikoimmista selvitetystä käsitteistämme”.

Kokemuksen filosofisen käsittehistorian keskeisiksi nimiksi ja käännekohtiksi Gadamer (1990, s. 353–362) nostaa erityisesti Aristoteleen, Francis Baconin ja G. W. F. Hegelin. Luomalla suppean historiallisen katsauksen kokemuksen tieto-opilliseen rooliin näillä ajattelijoina pyrin hahmottamaan, missä mielessä kukin heistä näkee tieteen etenevän tavalla tai toisella kokemuksen kautta kohti enenevässä määrin kokemukselle immuunua, yleispätevää tietoa.³ Lopuksi esittelen erityisesti Gadamerin ja Claude Romanon työstämää hermeneuttista kokemuksen käsitettä, joka paikantaa kokemuksen voiman ja syvyyden juuri niihin tekijöihin, jotka filosofian perinne on nähnyt puutteina tai vaaroina – tilannesidonaisuuteen, ainutkertaisuuteen ja muuttuvuuteen, sanalla sanoen kokemuksen äärellisyyteen.⁴

3. Laajemmin kokemuksen käsittehistoriasta ks. Hager (1972) ja Kambartel (1972).

4. Fenomenologis-hermeneuttista kokemuksen käsitettä ja kokemuksen tutkimusta käsittelevät tässä teoksessa ansiokkaasti ja perusteellisesti myös Jani Kukkola ja Virpi Tökkäri.

Aristoteles: kokemus johdatuksena tietoon

Varhaisimmat filosofit suhtautuivat *empeiriaan*, kokemuksen kautta saavutettuun tietämykseen, yleisesti ottaen ylenkatseella. Kokemus nähtiin alempiarvoisena suhteessa käsitteellisellä ajattelulla ja intuitiivisella tajumisella saavutettuun tietoon. Esisokraatikko Parmenides näkee filosofisen ajattelun tienä ”kuolevaisten” arkikokemuksesta ja sen moninaisista näkökulmista tai näkemyksistä (*doksai*) todellisuuden perimmäisen yhteenkuuluvuuden ja ykseyden välittömään käsittämiseen. Hänen oppirunossaan nimetön jumalatar opastaa ajattelijaa seuraavin sanoin: ”[ä]llköön paljon kokenut [*polypeiron*] tottumus pakottako sinua tielle / jolla seuraat näkemätöntä silmää, kohisevaa kuuloa / ja kieltä” (Parmenides, 28 B 7, 3–5; teoksessa Diels & Kranz, 1951). Platon (*Gorgias*, 462b–463b) luokittelee retoriikan kaltaisen kokemusperäisen osaamisen silkkään harjaantumiseen perustuvaksi harrastukseksi tai puuhaksi, joka tiedon hierarkiassa jää rationaaliseen ymmärrykseen perustuvan taidon (*tekhnē*) alapuolelle.

Aristoteles sen sijaan näkee kokemuksen ja ymmärryksen olevan jatkuvuussuhteessa keskenään. Kaikilla eläimillä on kyky aistihavaintoon (*aisthēsis*) ja jotkut kykenevät myös säilyttämään aiempia havaintoja muistissa (*mnēmē*), mutta ihmisen erottaa muista kyky havaintojen käsitteelliseen jäsentämiseen (*logos*), mikä mahdollistaa havaintokohteen tunnistamisen samaksi kuin aiemmissa havainnoissa ja tuo täten havaintoihin identtisyyttä ja pysyvyyttä (Aristoteles, *Metafysiikka* I, 1, 980a27–981a7; *Toinen analytiikka* II, 19, 99b32–100b1). Näin saavutettu uusi yleisyyden taso mahdollistaa puolestaan kokemuksen (*empeiria*), jonka Aristoteles ymmärtää diskursiiviseksi kyvyksi muodostaa toisiaan muistuttavia yksittäistapauksia koskevia otaksumia ja soveltaa niitä uusiin tapauksiin: jos tietty hoito auttoi tiettyntyyppisestä vaivasta kärsiviä potilaita A, B ja C, kokemus neuvoo meitä kokeilemaan samaa hoitoa myös potilaan D kohdalla. Tämä mahdollistaa lopulta yleispätevän ja opetettavissa olevan periaatteen tai säännön muotoilemisen ja näin siirrytään kokemuksen, harjaantumisen ja rutiinin tasolta taidon (*tekhnē*) eli välineellisiä periaatteita koskevan teknisen asiantuntemuksen tasolle. (*Metafysiikka* I, 1, 981a1–b10.) Tätäkin korkeammalla aristoteelisessa tiedon hierarkiassa on ei-välineellinen, teoreettinen tieto (*epistēmē*) todellisuuden yleisistä rakenteellisista periaatteista.

Kokemus on näin ollen Aristotelelle systemaattisen tiedon korkeampien ja kokonaisvaltaisempien muotojen esiaste, jonka perustana

on ihmissielun luonnollinen kyky jäsenellä havaintoja diskursiivisesti. Aristoteles ei kuitenkaan ole empiristi modernissa mielessä. Vaikka koke-mustieto edeltääkin abstraktimpia tasoja ajallisesti, eivät tiedon ylemmät tasot palaudu kokemukseen. Aristoteelinen induktio, *epagōgē*, ei merkitse pelkkää yleistävää päättelyä yksittäisestä yleiseen vaan laajemmin universaalien periaatteiden intuitiivisen käsittämisen ”lähestymistä” (*efodos*) yksittäisten ilmiöiden tarjoaman tiedollisen ”johdatuksen” (*agōgē*) pohjalta (*Toinen analytiikka* II, 5, 91b34–35; *Topiikka* I, 12, 105a13–16; 18, 108b9–11; *Fysiikka* I, 2, 185a12–14). Aristoteleen kokemusmalli on näin ollen teleologinen ja välineellinen. Kokemus johdattaa kohti korkeampia tietämisen tasoja, joita ei enää rajoita kokemuksen omakohtaisuus ja kontingenssi, sen riippuvuus konkreettisista, sattumanvaraisista ja ainutker-taisista kohtaamisista yksittäisten ilmiöiden kanssa. Kokemuksen sisältö muodostuu paljaista faktoista, siitä, että asiat ovat jollakin määrättyllä tavalla (*to hoti*); kokemus ei tavoita faktojen taustalla olevia universaaleja perusteita, sitä, miksi asiat ovat siten kuin ovat (*to dioti*; *Metafysiikka* I, 1, 981a24–30). Todellinen tieto ei voi kuitenkaan tyytyä kontingenttiin. Vaikka filosofia alkaakin ihmettelystä, joka kohdistuu välittömästi läsnä oleviin asioihin, se pyrkii etenemään kohti kaiken yleisiä periaatteita (I, 2, 982b11–28). Tietomme todellisuudesta etenee siitä, mikä on lähinnä meitä – yksittäisistä havaintokohteista – kohti sitä, mikä todellisuuden koko rakenteen valossa on kaikkein ilmeisintä eli yleisimmän tason peri-aatteita (*Toinen analytiikka* I, 2, 71b29–72a5; *Fysiikka* I, 1, 184a16–21).

Bacon ja kokeileva kokemus

Aristoteelinen kokemuksen käsite hallitsi keskiajan skolastiikkaa. Uuden ajan alussa kokemuksen asemassa tapahtui kuitenkin intellektuaalinen mullistus. Sen taustalla piili erityisesti myöhäiskeskiajan voluntaristinen teologia, joka korosti Jumalan absoluuttista tahdonvapautta: vallitsevan luonnonjärjestyksen ei ajateltu perustuvan viime kädessä mihinkään rationaaliseen välttämättömyyteen vaan yksinomaan tahdonvaraiseen ja tutkimattomaan jumalalliseen luomisaktiin. Tässä suhteessa luoma-kunta nähtiin viime kädessä kontingenttina, sillä Jumala olisi voinut niin tahtoessaan luoda kaiken myös toisin. Tähän ajattelutapaan kytkeytyi nominalistinen metafysiikka, joka kiisti universaalien muotojen reaalisen olemassaolon ja palautti ne inhimillisen ajattelun rakenteiksi, ”ideoiksi”

modernissa mielessä. Nämä lähtökohdat kyseenalaistivat uudella tavalla inhimillisen järjen periaatteelliset mahdollisuudet saavuttaa omin voimin varmaa tietoa luonnon perimmäisistä periaatteista. Yhtäältä tämä asetti filosofialle uudenlaisia skeptisiä haasteita, joihin René Descartesin kuuluisa metodinen epäily pyrki vastaamaan osoittamalla järjelle ehdottoman varman kiintopisteen, josta se kykenisi johtamaan muun tiedon mahdollisuuden. David Humeen skeptinen empirismi taas palautti järjen ideat kokemuksen kautta saatuihin vaikutelmiin ja kiisti puhtaasti rationaalisen luontoa koskevan tiedon mahdollisuuden ylipäättään. Toisaalta aristoteelisen luonnonfilosofian lähtökohtien kyseenalaistuminen avasi oven uudelle, syvemmin kokemukseen nojaavalle luonnon tutkimukselle. (Ks. Foster, 1934; Oakley, 1961.)

Uuden ajan luonnontieteellisen metodin kantaesityksenä pidetään Francis Baconin vuonna 1620 julkaisemaa teosta *Novum organum*, jonka oli määrä toimia menetelmällisenä johdatuksena hänen keskeneräiseksi jääneeseen suurhankkeeseensa *Instauratio magna*, ”(tieteiden) suuri uudistus”. *Novum organum* tarjoaa tieteille uuden ”välineen” (kr. *organon*, lat. *organum*) tai metodologian ”vanhan” *organonin* eli Aristoteleen logiikan ja tieteenfilosofian tilalle. Omistuskirjeessään Englannin kuningas Jaakko I:lle Bacon ilmoittaa tavoitteekseen varmistaa, että toistaiseksi vaille riittävää edistystä jääneet tieteet eivät enää ”leijailisi ilmassa vaan nojaisivat kaikenlaisen ja huolella harkitun kokemuksen [*experientiae*] vakaaseen perustaan” (*Novum Organum*, Epistola). Bacon panee toivonsa tieteiden uuteen syntyymiseen (*regeneratio*), jossa ne ”kohotetaan varmassa järjestyksessä kokemuksesta ja perustetaan uudelleen” (I, 97).

Bacon korostaa inhimillisen järjen käsitteiden ja jumalallisen luomistyön perustana olevien ideoiden, luojan ajatusten, välistä etäisyyttä (I, 23). Äärellinen järki pääsee käsiksi jälkimmäisiin vain epäsuorasti ja epätäydellisesti, luontoa tutkimalla (II, 15). Aristoteelinen induktio, joka loikkaa yksittäisistä kokemuksen kohteista universaaleihin järjen aksioomiin, on tehnyt luonnonfilosofiasta lähinnä järjen itsereflektiota (I, 63, 104). Toisin kuin Aristoteles katsoi, tiedon saavuttaminen ei ole luonnollinen prosessi, johon ihmismieli luontaisesti soveltuu, vaan tajuntaa päinvastoin rajoittavat lähtökohtaisesti harhakuvat (lat. *idola*), jotka perustuvat ihmisen aisti- ja ajattelukyvyn luontaisiin rajoituksiin, ihmisen näkökulman tilannesidonnaisuuteen, kielen ja puhetapojen asettamiin rajoituksiin ja harhaanjohtaviin oppeihin (I, 39–69). Luomakunnan salaisuuksien selvittäminen edellyttää näiden esteiden tunnistamista ja raivaamista.

Kokemus ei näin ollen itsestään ohjaa meitä kohti korkeampaa tietoa, vaan se on ensin alistettava metodiselle ohjailulle. Tavanomainen kokeamisen tapamme on Baconin mukaan ”sokea ja typerä”, sillä se pohjautuu sattumanvaraisiin kohtaamisiin todellisuuden kanssa. Tällöin tutkimuskohteet vain tulevat tutkijaa vastaan satunnaisella tavalla ja tieto jää ”sattuman ja häilyvän ja sekavan kokemuksen aaltojen ja käänteiden” varaan. Luontaisten rajoitusten voittamisen lisäksi kokemus on muutettava passiivisesta kohtaamisesta aktiiviseksi kysymysten asettamiseksi luonnolle; vain aktiivisesti etsitty tai vaadittu kokemus ansaitsee tieteellisen kokeilun, koetuksen tai kokeen (*experimentum*) nimen. (I, 70, 82.) Aktiivisesti kokeileva, kokeellinen lähestymistapa auttaa voittamaan tavanomaisen kokemuksen sattumanvaraisuuden lisäksi sen perustavan ennakoimattomuuden ja epävarmuuden, joka liittyy *negatiivisen* kokemuksen alituisen mahdollisuuteen. Kokemukseen perustuvat yleistykset ovat aina periaatteessa alttiita vastaesimerkkien vaaralle (*periculum*; I, 105). Bacon toki tiedostaa odotuksista poikkeavan negatiivisen kokemuksen perustavan merkityksen dogmaattisten ennakko-oletusten kumoamisessa (I, 46). Positiivisten tulosten saavuttaminen edellyttää kuitenkin negatiivisuuden asianmukaista hallintaa, joka Baconin ehdottamassa ”kirjatun kokemuksen” (*experientia literata*) menetelmässä tarkoittaa positiivisten ja negatiivisten esiintymien systemaattista luettelointia (I, 101, 103, 110). Vertailemalla keskenään olosuhteita, joiden vallitessa tutkittava ilmiö (esim. lämpö) on läsnä, niitä, joissa se on poissa, ja niitä, joissa se vaihtelee, saavutamme lopulta ilmiön mahdollistavasta kausaalisesta perustasta – sen ”muodollisesta syystä” tai olemuksesta – käsityksen, jolle ei enää löydy vastaesimerkkiä (I, 105; II, 1–2, 11–20).

Hegel: tiede tietoisuuden kokemuksesta

Humen skeptinen empirismi ja siihen pohjautuva Karl Popperin fallibilistinen tieteenteoria ottavat negatiivisen kokemuksen vaaran Baconia vakavammin. Mikä tahansa havaittu säännönmukainen yhteys, vaikka miten vahvasti todennettu, jää aina periaatteessa alttiiksi vastaesimerkille. Negatiivisuus, alttius kumoutumiselle, kuuluu olennaisesti kokemustiedon luonteeseen. Kuten edellä todettiin, kokemuksen (*experientia*, *Erfahrung*) ja vaaran (*periculum*, *Gefahr*) välillä vallitsee etymologinenkin yhteys. Kokemuksessa olemassa olevaa tietoaamme koettelee aina

uusi, ainutkertainen tilanne ja kohtaaminen ja siihen sisältyvä epäonnistumisen ja kumoutumisen vaara, joka voi pakottaa meidät tarkistamaan ja muuttamaan käsityksiämme. Tästä sekä Aristoteles että Bacon ovat täysin tietoisia, mutta, kuten Gadamer (1990, s. 355–359) tähdentää, heidän tieteellisiä metodejaan ohjaava teleologia saa heidät keskittymään kokemuksen negatiivisuuden sijasta sen lopputuloksen positiivisuuteen. Niin aksiomaattis-deduktiivisessa kuin kokeellis-induktiivisessäkin tiedonihanteessa – vaikka jälkimmäinen onkin periaatteessa sitoutunut kaiken tiedon kumoutuvuuteen ja loputtomaan täydentyvyyteen – tieto tavoittelee enenevää immuniteettia ennakoimattoman ja kontingentin kokemuksen vaaroille.

Gadamer huomauttaa, että sama teleologia pätee myös viimeiseen puhtaasti spekulatiivisen tieteenihanteen edustajaan, Hegeliin, joka korostaa kokemuksen negatiivisuutta kenties selkeämmin kuin yksikään toinen filosofisen perinteen edustaja. Hegelin vuonna 1807 ilmestyneessä *Hengen fenomenologiassa* hahmottelema ”tiede tietoisuuden kokemuksesta” tarkastelee hengen (*Geist*) kehitystä ja sen asteittaista paljastumista itselleen absoluuttisena subjektiivisuutena, joka muodostaa todellisuuden perimmäisen itsetietoisien ”substanssin”. Eri kehitysvaiheissaan hengen tietoisuus muodostuu kahdesta perustavasta osatekijästä, tiedosta (*Wissen*) ja tiedetystä kohteesta (*Gegenstand*). Näistä jälkimmäinen on ”negatiivinen” suhteessa edelliseen sikäli, ettei se milloinkaan sisälly sitä koskevaan tietoon täydellisesti. Tietoisuuden kokemus on joka tasollaan tiedon ja sen kohteen, tiedon ja totuuden, välisen epäsuhtan ja vastakkaisuuden kohtaamista, sen tiedostamista, miten kohteen oleminen ”meille” eroaa sen olemisesta ”sinänsä”, ”itsessään”. (Hegel, 1980, s. 29–30, 58–62; 1997, s. 12–14.) Toisin sanoen kokemus on olennaisesti negatiivista kokemusta tietomme äärellisyydestä.

Immanuel Kantin kriittistä tietokyvyn rajaamista vastaan Hegel kuitenkin tähdentää, että luonnostaan kohti absoluuttisuutta ja täydellisyyttä pyrkivä järki ei voi eikä tahdo jäädä äärelliseen positioon. Kokemus merkitsee tiedon koettelemista (*Prüfung*) suhteessa kohteeseensa. Tiedon osoittautuminen epätäydelliseksi synnyttää dialektisen liikkeen kohti uutta, täydempää tietoisuuden tasoa, joka sisällyttää aiempaan tasoon kuuluneen negaation tai epäsuhtan itseensä. Tällöin ei muutu ainoastaan tieto vaan myös sen kohde samoin kuin tiedon kriteeri. (Hegel, 1980, s. 59–60; 1997, s. 12–13.) Kokemus on Hegelille ”dialektinen” liike, jota tietoisuus harjoittaa itsessään, niin tietämisessään kuin kohteessaan-

kin, *sikäli kuin uusi tosi kohde syntyy sille siitä*” (Hegel, 1980, s. 60; 1997, s. 13). Vaikka kokemuksen negatiivisuutta, tiedon ja kohteen välistä eroa, voidaan pitää ”molempien vastakohtien puutteellisuutena [*Mangel*]”, se on samalla ”niiden sielu ja niitä liikuttava tekijä” (Hegel, 1980, s. 29).

Kokemus ei näin ollen ole Hegelille vain tiedon testaamista kohtaa-
misessa tietoisuudelle ulkoisen todellisuuden kanssa. Viime kädessä se on prosessi, jossa henki vähitellen kohtaa *itsensä* henkenä ja koettelee itse itsensä, saavuttaen dialektisten vastakkaisuuksien yhteensovittamisen myötä yhä kattavamman ja välittyneemmän otteen itsestään todellisuuden perimmäisenä järjellisenä ja käsitteellisenä rakenteena. Dialektisen liikkeen päätepisteenä on hengen lopullinen sovinto itsensä kanssa *absoluuttisessa tiedossa*, hengen puhtaasti positiivisessa tietoisuudessa itsestään absoluuttisena ja perimmäisenä. Absoluuttisessa tiedossa tietämisen ja kohteen välillä ei enää ole epäsuhtaa eikä negatiivisuutta, jolloin henki ei enää myöskään voi kokea mitään hegeliläisessä mielessä: tiede tietoisuuden kokemuksesta huipentuu kokemisprosessin valmistumiseen ja päättymiseen. Absoluuttisen tietämisen tasolla Hegelin hahmotteleman absoluuttisen tieteen tehtäväksi jää tämän kaiken kattavan tiedon diskursiivisten *sisältöjen* käsitteellisen arkkitehtuurin kartoittaminen, josta muodostuu Hegelin spekulatiivinen logiikka (Hegel, 1980, s. 30).

Hermeneuttinen kokemus äärellisyyden kohtaamisena

Martin Heidegger näkee Hegelin *Hengen fenomenologian* ja tieteen tietoisuuden kokemuksesta tietynlaisena huipentumana länsimaisessa ”ontoteologisessa” ajatteluperinteessä, ontologisessa ”fundamentalismissa”, joka pyrkii osoittamaan ajattelulle ja koko todellisuudelle absoluuttisen viitepisteen. Hegel saattaa loppuunsa modernin subjektimetafysiikan, joka Descartesista alkaen paikantaa tämän viitepisteen itsetietoisien subjektiivisuuden piiriin. Kokemuksen prosessin myötä henki eli subjektiivisuus löytää absoluuttisen tason omasta itsestään, jolloin absoluutti lakkaa olemasta tietoisuudelle ulkoinen, transsendentti ideaali ja on lopulta ”meidän luonamme” (*bei uns*), sisältyen subjektiivisuuteen aukottomasti sille immanenttina. (Ks. Heidegger, 2003, s. 192–204; vrt. 2002, s. 31–67.)

Varhaisesta pääteoksestaan *Oleminen ja aika* (1927) alkaen Heidegger hahmottelee Hegelin absoluuttiselle idealismille ja koko subjektimeta-

fysiikan perinteelle vaihtoehtoista mallia, jossa inhimillinen ajattelu näyttäytyy palautumattoman historiallisena ja tilannesidonnaisena, toisin sanoen radikaalisti äärellisenä. Ihmisen oleminen eli täälläolo (*Dasein*) on olennaisesti ”olemisymmärrystä” (*Seinsverständnis*), mielekkään todellisuuden kohtaamista mielekkäänä ja sen tulkitsevaa ymmärtämistä ja jäsentämistä. Tämä mielekkyykokemus rakentuu kuitenkin jatkuvasti elävässä ja dynaamisessa ajallisessa kontekstissa, jota strukturoidaan yhtäältä eksistentiaalin suuntautuminen avoimiin mahdollisuuksiin, joita rajaa täälläolon kuolevaisuus, ja toisaalta ne konkreettiset ja historialliset tosiasialliset olosuhteet, joista täälläolo kulloinkin löytää itsensä. Tämän seurauksena täälläolon näkökulma todellisuuteen ei milloinkaan voi olla absoluuttinen – tilanteesta ja kontekstista riippumaton, täydellisen itseriittoinen ja itselleen läpinäkyvä – vaan aina tiettyssä diskursiivisessa viitekehyksessä rakentunut, tulkinnanvarainen ja yhä uusin tavoin tulkkiutuva. 1930-luvulta alkavassa Heideggerin ajattelun myöhäisvaiheessa tämä hermeneuttinen äärellisyyden ja tulkinnallisuuden filosofia pohjustaa ajattelun ”toista alkua” suhteessa absoluuttisuutta tavoittelevaan länsimaisen metafysiikan perinteeseen (ks. etenkin Heidegger, 1989, s. 4–6, 55, 57–60, 167–224). Vuonna 1962 Heidegger (2000b, s. 53) huomauttaa, että siinä missä Hegelille ihminen on ”paikka, jossa absoluutti tulee itsensä luo” ja jossa tapahtuu lopulta äärellisyyden dialektinen kumoutuminen (*Aufhebung*), pyrkii Heidegger itse nostamaan esille juuri ihmisen ja todellisuuden kohtaamista luonnehtivan peruuttamattoman äärellisyyden.

Heideggerin hermeneuttisen filosofian keskeisimmäksi edelleen kehittäjäksi nousseen Gadamerin hermeneuttinen kokemuksen käsite on ymmärrettävä juuri tämän postmetafyysisen äärellisyysajattelun puitteissa. Se pyrkii irrottamaan kokemuksen metafysisistä perinnettä luonnehtivan tietoteoreettisen teleologian ja metodologian puitteista ja tuomaan sen ymmärryksen historiallisuutta ja tulkinnallisuutta korostavan filosofisen hermeneutiikan piiriin. Tässä tehtävässä Gadamer hyödyntää juuri niitä kokemuksen ulottuvuuksia, jotka perinteisissä epistemologioissa on nähty metodista haltuunottoa edellyttävinä heikkouksina tai puutteina. Näitä ovat aiemman historiallisen esityksen valossa erityisesti (1) kokemuksen *kontingenssi*, sen viime kädessä ennakoimaton ja hallitsematon luonne, (2) kokemuksen *ainutkertaisuus*, sen sidonnaisuus konkreettisiin kokemuksen tilanteisiin ja niitä luonnehtiviin ennakko-oletuksiin, ja (3) kokemuksen *negatiivisuus*, sen kyky kumota ja

muovata edeltäviä käsityksiä ja käsitteellisiä viitekehyksiä. Niin Aristoteleen, Baconin kuin Hegelinkin tiedemallit tähtäsivät viime kädessä tieteen tietämisen – todellisuuden ideaalisten periaatteiden intuitiivisen tajuamisen, kokeellisesti varmistetun empiirisen tiedon tai dialektisesti saavutetun absoluuttisen näkökulman – turvaamiseen näiltä kokemuksien ”vaaroilta”. Gadamerin näkökulmasta kokemuksen todellinen hermeneuttinen potentiaali taas sisältyy nimenomaan näihin piirteisiin.

Hermeneuttinen kokemus on Gadamerille historiallisesti muuttuvissa tilanteissa tapahtuvaa mielekkyyden kohtaamista, jossa keskeistä on tulkitseminen ja ymmärtäminen. Pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* (Totuus ja metodi, 1960) Gadamer hahmottelee mallin, jossa ymmärtäminen lähtee kussakin tilanteesta liikkeelle tietystä konkreettisesti esiymmärryksestä, perinteemme, kiellemme ja henkilöhistoriamme muovaamista edeltävistä käsityksistä, käsitteistä ja ajattelutavoista. (Gadamer, 1990, s. 270–312.) Heideggerin (2000a, s. 194–197; 2001, s. 150–153) ja Gadamerin (1990, s. 270–281) *hermeneuttisen kehän* mallissa oikeanlainen avoimuus tilanteesta kohdattavalle ja tulkittavalle diskursille tai diskursiivisesti jäsentyvälle ilmiölle – sen kohtaaminen aidosti *kysyvässä* moodissa (Gadamer, 1990, s. 368–384) – antaa sille kuitenkin mahdollisuuden osoittaa esiymmärryksemme riittämättömäksi tai yksipuoliseksi. Tällöin syvemmän ymmärryksen tavoittelu pakottaa meidät tarkastelemaan ja tarkistamaan omia tulkinnallisia lähtökohtiamme, ja niiden muokkautuminen puolestaan mahdollistaa uudenlaisen lähestymistavan tulkittavaan kohteeseen. Vasta tämä spiraalimaisesti etenevä kehäliike tekee tulkitsevasta kohtaamisestamme aidon hermeneuttisen kokemuksen. Valmius kokea on valmius tulla kohdatun asian koettelemaksi, ”vaarantamaksi” ja muuttamaksi ennakoimattomilla tavoilla. Hermeneuttinen kokemus on kohtaaminen oman kulloisenkin ymmärryksemme ylittävän toiseuden kanssa ja siten oman ymmärryksen äärellisyyden ja rajallisuuden kanssa. Gadamer (1990, s. 363) kiteyttää:

[Kokemus on] inhimillisen äärellisyyden kokemista. Varsinaisessa mielessä kokenut on se, joka on perillä tästä äärellisyydestä, joka tietää, ettei ole ajan ja tulevaisuuden herra. [...] Varsinaisessa kokemuksessa [...] ihmisen suunnittelevan järjen osaaminen ja itse-tietoisuus kohtaavat rajansa. [...] Varsinainen kokemus on oman historiallisuuden kokemista.

Tässä mielessä hermeneuttinen kokemus muistuttaa Gadamerin (1990, s. 363–368) mukaan aina aidossa keskustelussa tapahtuvaa toisen osapuolen eettistä kohtaamista aidosti toisena, ”sinuna”, jonka näkökulma eroaa omastamme ja jolta voimme oppia jotakin. Emme lähesty tulkittavaa asiaa neutraalin havainnoinnin objektina vaan dialogisesti, keskustelukumppanina, jota voimme puhutella vain omasta diskursiivisesta taustastamme ja positiostamme käsin ja jolle teemme oikeutta vain kysymällä, kuuntelemalla ja vaikuttamalla kuulemastamme. Tämä taas edellyttää oman äärellisyyden tunnustamista, valmiutta oppia ja muuttua – valmiutta kokea. ”Hermeneuttinen tietoisuus ei saavuta täyttymystään metodisessa itsevarmuudessaan vaan samassa kokemisvalmiudessa [*Erfahrungsbereitschaft*], joka erottaa kokeneen ihmisen dogmaattisuuteen juuttuneesta” (Gadamer, 1990, s. 367–368). Tästä vastavuoroisesta ja avoimesta kohtaamisesta minän ja sinän välillä voi lopulta hermeneuttisessa ”horisonttien yhteensulautumisessa” rakentua kokonaan uusi ”me”, aiempiin näkökulmiin palautumaton jaettu ymmärrys asioista (Gadamer, 1990, s. 311–312, 380, 383, 392).

Hermeneuttista kokemuksen käsitettä on kehitellyt edelleen erityisesti ranskalainen Claude Romano, joka teoksessaan *L'événement et le monde* (Tapahtuma ja maailma, 1998) tarkastelee kokemusta altistumisena ”tapahtumille”, ainutkertaisille mielekkyyden kohtaamisille, jotka merkitsevät murroskohtia ja muuntumia todellisuutta koskevassa ymmärryksessämme (Romano, 1998, s. 193–255). Koska kahta keskenään identtistä kokemustapahtumaa ei ole, ei kokemus ole opetettavissa ja välitettävissä toisille, kuten myös Aristoteles painotti. Tarkkaan ottaen vain ja ainoastaan kokemus itse opettaa meitä, ja se opettaa kulloinkin ainutkertaisella tavalla, mutta kokemuksen opetus ei sellaisenaan välitä tietoa tai empiiristä dataa: kokemus opettaa vain ”*oppimaan pois*, purkamaan edeltävän tietomme ja varmuutemme, pitämällä meidät valmiina oppimaan yhä uudelleen tapahtumilta itseltään” (Romano, 1998, s. 199, alkuperäinen korostus). Kokemus altistaa meidät jokaiseen mielekkään todellisuuden kohtamiseen sisältyvälle mielekkyyden ja merkityksen *ylimäärälle*, sille, että tyhjentävää otetta kohdatusta mielekkyydestä ei ole mahdollista saavuttaa, vaan se on luonteeltaan ehtymätön ja voidaan aina tulkita ja jäsentää toisin (Romano, 1998, s. 208–209). Kokemus on oman äärellisyyden, äärien ja rajojen kokemista, ja tässä mielessä juuri kärsimyksen ja oman kuolevaisuuden kohtaamisen kaltaiset ”rajakokemukset”, jotka saattavat meidät kasvatusten fyysisten, henkisten ja ajallisten rajojemme kanssa, ovat kokemusta puhtaimmillaan (Romano, 1998, s. 233–255).

Pohdinta

Näemme näin, että hermeneuttisesta näkökulmasta ja käsittehistoriansa valossa tarkasteltuna kokemus ei ole vain omien, populistiselle vaikuttamiselle alttiiden ennakkoluulojen varassa ”tuntemista” eikä myöskään vain metodista, täyteen ennakkoluulottomuuteen pyrkivää ”kokeellista” kokemista, vaan myös ja ennen kaikkea altistumista omasta äärellisestä yhteisöstä ja perinteestä kumpuavien ennakkokäsitysten kumoutumiselle ja siitä seuraavalle uudistumiselle, yhä uudelleen ja loputtomasti. Filosofinen hermeneutiikka nostaa klassisessa tietoteoreettisessa perinteessä kokemuksen ”vaaroina” näyttäytyneet tekijät kokemuksen vahvuuksiksi, todellisuuden itsensä tavoiksi koetella vakiintuneita näkökulmiamme ja estää niiden ideologinen tai dogmaattinen luutuminen. Näin hermeneuttinen ajattelu tekee kokemuksesta, todellisuuden hallitsemattomasta, tilannesidonnaisesta ja omille rajoille vievästä kohtaamisesta ihmisen perustavimman tavan ottaa vastaan eletyn todellisuuden alati elävän, historiallisesti muuttuvan ja ehtymättömän runsaan mielekkyyden puhuttelu ja vastata siihen yhä uusin tavoin ja uusin käsittein.

Tämä uudenlainen lähestymistapa kytkee kokemuksen käsitteen hedelmällisellä tavalla hermeneuttiseen ymmärrykseen ihmisestä kulttuurihistoriansa, kielensä ja perinteensä tuottamana olentona, joka ei koskaan voi täydellisesti saavuttaa valistuksen ihanteen mukaista ennakkoluulottomuutta, täydellistä riippumattomuutta perinteestään mutta joka juuri kokevana, oman ymmärryksen äärellisyyttä ja sen ulkopuolelle jäävää vierautta ja toiseutta kohtaavana olentona kykenee alinomaa uudistamaan perinnettään ja lähtökohtiaan ja siten itse uudistumaan.

Lähteet

- ARENDT, H. (1985). *The origins of totalitarianism* (2. painos). San Diego: Harcourt.
- ARENDT, H. (1993 [1968]). *Between past and future: Eight exercises in political thought*. New York: Penguin Books.
- ARENDT, H. (2013). *Totalitarismin synty*. Suom. M. Kinnunen. Tampere: Vastapaino.
- ARISTOTELES. (1924). *Metaphysics: 1*. Toim. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- ARISTOTELES. (1936). *Physics*. Toim. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- ARISTOTELES. (1958). *Topica et sophistici elenchi*. Toim. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

- ARISTOTELES. (1964). *Analytica priora et posteriora*. Toim. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- ARISTOTELES. (1990). *Teokset: 6. Metafysiikka*. Suom. T. Jatakari, K. Näätäsaari, & P. Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.
- ARISTOTELES. (1992). *Teokset: 3. Fysiikka*. Suom. T. Jatakari, & K. Näätäsaari. Helsinki: Gaudeamus.
- ARISTOTELES. (1994). *Teokset: 1. Kategoriat, Tulkinnasta, Ensimmäinen analytiikka, Toinen analytiikka*. Suom. L. Carlson, S. Knuuttila, & J. Sihvola. Helsinki: Gaudeamus.
- ARISTOTELES. (2001). *Teokset: 2. Topiikka, Sofistiset kumoamiset*. Suom. J. Sihvola, & M. Ahonen. Helsinki: Gaudeamus.
- BACON, F. (1889 [1620]). *Novum organum* (2. painos). Toim. T. Fowler. Oxford: Clarendon Press.
- DIELS, H., & KRANZ, W. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker: 1* (6. painos). Berlin: Weidmann.
- FOSTER, M. B. (1934). The Christian doctrine of creation and the rise of modern natural science. *Mind*, 43(172), 446–468. <https://doi.org/10.1093/mind/xliii.172.446>
- GADAMER, H.-G. (1990 [1960]). *Gesammelte Werke: 1. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HAGER, F.-P. (1972). Empeiria. Teoksessa J. Ritter (toim.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie: 2* (s. 453–454). Basel: Schwabe.
- HEGEL, G. W. F. (1980 [1807]). *Gesammelte Werke: 9. Phänomenologie des Geistes*. Toim. W. Bonsiepen, & R. Heede. Hamburg: Meiner.
- HEGEL, G. W. F. (1997). Hengen fenomenologia: johdanto. Suom. H. Ikäheimo, & O. Martikainen. *niin & näin*, 4(2), 10–14.
- HEIDEGGER, M. (1989 [1936–1938]). *Gesamtausgabe: 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Toim. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2000a). *Oleminen ja aika*. Suom. R. Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- HEIDEGGER, M. (2000b). *Zur Sache des Denkens* (4. painos). Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (2001 [1927]). *Sein und Zeit* (18. painos). Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (2002 [1957]). *Identität und Differenz* (12. painos). Stuttgart: Klett-Cotta.
- HEIDEGGER, M. (2003). *Holzwege* (8. painos). Toim. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HÄKKINEN, K. (2004). *Nykysuomen etymologinen sanakirja*. Helsinki: WSOY.
- KAMBARTEL, F. (1972). Erfahrung. Teoksessa J. Ritter (toim.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie: 2* (s. 609–617). Basel: Schwabe.
- KUKKOLA, J. (tämä teos). Kokemuksen tutkimuksen metatiede: kokemuksen käsitteen käytön ja kokemuksen ehtojen tutkimus. Teoksessa J. Toikkanen, & I. A. Virtanen (toim.), *Kokemuksen tutkimus VI: kokemuksen käsite ja käyttö* (s. 41–63). Rovaniemi: Lapland University Press.

- OAKLEY, F. (1961). Christian theology and the Newtonian science: The rise of the concept of laws of nature. *Church History*, 30(4), 433–457. <https://doi.org/10.2307/3161219>
- PLATON. (1903). *Platonis opera*: 3. Toim. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- PLATON. (1999). *Teokset*: 2. *Gorgias, Menon, Meneksenos, Euthydemos, Kratylos* (2. painos). Suom. M. Itkonen-Kaila, P. Saarikoski, & M. Tyni. Helsinki: Otava.
- ROBERTS, D. (2010). Post-truth politics. *Grist* 1.4.2010. Haettu 5.12.2017, saatavilla: <http://grist.org/article/2010-03-30-post-truth-politics/>.
- ROMANO, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: Presses Universitaires de France.
- TESICH, S. (1992). A government of lies. *The Nation*, 6.1.1992, 12–13.
- TÖKKÄRI, V. (tämä teos). Fenomenologisen, hermeneuttis-fenomenologisen ja narratiivisen kokemuksen tutkimuksen käytäntöjä. Teoksessa J. Toikkanen, & I. A. Virtanen (toim.), *Kokemuksen tutkimus VI: kokemuksen käsite ja käyttö* (s. 64–84). Rovaniemi: Lapland University Press.
- WATKINS, C. (toim.). (2000). *The American heritage dictionary of Indo-European roots* (2. painos). Boston: Houghton Mifflin.